

حول إمكانية إقامة علم اجتماع إسلامي المقارب ذات المرجعيتين الثقافية والأيديولوجية: الخصيات والآثار

سید حسین سراج زاده^(*)

أستاذ مشارك في علم الاجتماع، جامعة الخوارزمي في طهران - إيران.

ترجمة: منير السعیدانی

على امتداد عدّة أعوام، كان «علم الاجتماع/العلوم الاجتماعية الإسلامية/ة» مُركّباً لفظياً مستعملاً في مجتمعات إسلامية وتمّ المرور به إلى التطبيق على صيغة برنامج في بعض البلدان. تعود آثاره الأولى إلى المؤتمر التربوي الإسلامي الدولي الذي عُقد سنة ١٩٧٧ في مكّة حيث توّلى إدراج فكرة العلم الإسلامي أكاديميون مُسلمون (Poew, 2009: 25)، وكان ذلك على الأخص من قبل البروفيسور سيد محمد نجيب العطاس، الفيلسوف الماليزي الذي اقترح لاحقاً (Alatas, 1978) عبارة «أسّمة المعرفة» في كتابه الإسلام والعلمانية، وفي سنة ١٩٨٢، اقترحت العبارة من جانب الفيلسوف الفلسطيني إسماعيل الفاروقى أيضاً. حاجّة الفاروقى بأن تطبيق المقولات والمفاهيم والمناويل التحليلية التي تمّ تطويرها رئيسياً في الغرب العلماني هو سبب «توعّك الأمة»؛ إذ هذه المقولات والمفاهيم والمناويل لا تعيش الوَصْل المُنْتَج بين الواقع البيئي والاجتماعي للأمم المسلمة بل، وأنكى من ذلك، تُظهر عجزاً مطلقاً عن احترام القيم الإيتيقية الإسلامية ذاتها أو حتى مراعاة عدم جواز خرقها.

سنوات قليلة قبل ذلك، وضمن محاضراته الثورية (قبل ثورة ١٩٧٨)، كان علي شريعتي، الذي درس علم الاجتماع وتاريخ الدين في جامعة السوربون، يستخدم المركب اللغطي «علم الاجتماع الإسلامي». علم الاجتماع بالنسبة إليه نوع من الفكر الاجتماعي تكون فيه أفكار الإسلام وعقائده حول الوجود الإنساني والمجتمع والتاريخ والتطورات الاجتماعية محل نقاش (Mahdi and Lahsaeenezadeh, 1374/1995: 96; Azadermaki, 1378/1999: 27). وفي إيران ما بعد الثورة، أطلق بعض الأكاديميين المسلمين وناشطين من الطلبة المسلمين حركة أسموها «الثورة الثقافية» هدفت إلىأسلمة العلوم وعلى الأخص منها الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، وإلى محـو التأثيرات الإمبريالية والغربية التي عبرت إلى

الجامعات من خلال النظام السابق، وإلى تدريب المتعلمين الملزمين بالقيم والمعتقدات الإسلامية والثورية. خلقت الحركة التي لا تزال مستمرة إلى الآن، مُرَاوِحةً مدًّا وجزرًّا، عدداً من المؤسسات الراسخة وكانت مصدراً لعدد من التحديات الكبادء بل والمريرة والمناقشات الجدلية بين الإيرانيين من الأكاديميين ورجال الدين والساسة.

على ما تُظهره هذه المراجعة المبتسرة، اتصلت جهود البعض من الأكاديميين المسلمين للانحراف في حركة حملت تسمية أسلامة المعرفة. وعلى ما لاحظه رجب (Ragab, 1999) مقتطفاً من (Poew, 2009: 25) «من البَيْن عَامَةً أن أسلامة العلوم الاجتماعية، ولعدد من الأساتِب الإبستيمولوجية والمنهجية، كانت تمثل قلب هذه الحركة الفكرية».

تركيز هذه الورقة سيكون على المركب اللغطي «علم الاجتماع الإسلامي»، أو «العلوم الاجتماعية الإسلامية». ويدور السؤال حول ما إذا كان هذا المركب اللغطي ذا دلالة بحيث يتيسر أن يكون له مدلول خاص في عالم العلم وأن يجد له موقعًا مشروعًا لدى الجماعة العلمية الاجتماعية، أم أن «علم الاجتماع الإسلامي»، ومثلاً ترى بعض الانتقادات التي توجه له، مركب لغطي من دون دلالة يعمل على التوليف بين عنصريْن متناقضين هما، الحقائق الإيمانية الدينية والعلم.

أولاً: ما هو علم الاجتماع الإسلامي؟

في معالجة هذا السؤال على المرء أن يأخذ بنظر الاعتبار أن علم الاجتماع الإسلامي دلالات مختلفة لدى من يتحدثون أو يدافعون عنه.

ففي مقال له بعنوان «دلالة علم الاجتماع الإسلامي» يميز عالم الاجتماع الإيراني غولشين بين تسعه تطبيقات تفصيلية لعلم الاجتماع الإسلامي (Golchin, 1383/2004: 30-17) تشمل عليه بوصفة:

- علم اجتماع يكون جزءاً من العقائد الإسلامية أو يتمتع بذات مَا لها من جدارة.
- نوعاً من المعرفة العلمية الاجتماعية يواافق عليها الإسلام.
- نوعاً من علم الاجتماع يصنعه مسلمون.
- نوعاً من علم الاجتماع لا يكون في تعارض ولا تناقض مع الإسلام.
- نوعاً من المعرفة العلمية الاجتماعية تتميز بالصحة وتكون موثوقة أو، على الأقل، لا تكون ذات آثار زائفة بالنسبة إلى المجتمع الإسلامي.
- نوعاً من علم الاجتماع يدعم الإسلام ويصادق عليه.
- نوعاً من علم الاجتماع المنخرط في دراسة المجتمعات المسلمة ومشاكلها الاجتماعية، مقدماً نفسه على أنه علم اجتماع المجتمعات المسلمة لا علم اجتماع إسلامي.
- نوعاً من المعرفة العلمية الاجتماعية تخدم الإسلام والمجتمعات الإسلامية.
- نوعاً من علم الاجتماع المؤلَّف والمُشَتَّق من النصوص الإسلامية.

يتميز هذا التصنيف المبني أساساً على الأعمال والمجادلات الإيرانية حول أسلمة العلوم الاجتماعية بكونه تصنيفاً وصفيّاً يغلب عليه التركيز على آثار المعرفة العلمية الاجتماعية في الإسلام وفي المجتمعات المسلمة.

السؤال ذو الدلالة هنا هو الذي يدور حول الكيفية التي بها يكون بمقدوره إسلام بوصفه ديناً أن يتواهم مع علم الاجتماع بوصفه علمًا تمت بلوغته في مجتمع غربي ثقافته باللغة الاختلاف عن ثقافة الإسلام. السؤال الآخر ذو الأهمية هو الذي يتعلق بما إذا كان علم الاجتماع علمًا كونياً قابلاً للتطبيق في كل المجتمعات بما في ذلك المجتمعات الإسلامية، أم أنها إزاء علم اجتماع غربي غير ذي قيمة استعملية بالنسبة إلى المسلمين؟ لا بل هو، وعلى ما يدعى بعض الأكاديميين المسلمين (Al-Faruqi, 1982; Sadigh Sarvestani, 1373/1994; Haeri Shirazi, 1370/1991: 36-37) مصدر المشاكل والأوضاع الأخلاقية الاجتماعية في المجتمعات المسلمة ضمن العالم الحديث.

اعتباراً لموقف الأكاديميين المسلمين من العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع الغربيين، ومزاوجتهم بين الثقافة والقيم الدينية وتخصصات العلوم الاجتماعية، يمكن أن نميز بين مواقف ثلاثة:

- إنكارٌ تامٌ للعلم الاجتماعي الغربي وسعىً لابداع علم اجتماعي إسلامي (البنائيون).
- قبولٌ، إلى هذا الحد أو ذاك، بمبادئ العلوم الاجتماعية وسعى إلى المزاوجة بين البعض من عناصر الإسلام وتخصصات العلوم الاجتماعية (الإدماجيون).
- إنكارٌ إمكان قيام علم اجتماع إسلامي.

ضمن الفئة الأولى نجد الكتاب الذين يعتقدون في نقد علم الاجتماع الغربي إلى الحد الذي يجعلهم يرون أنه عديم القيمة والمناسبة بل حتى هداماً بالنسبة إلى المسلمين. وعلى هذا هم يعدّون محاولات بلورة علم اجتماع إسلامي على أساس النصوص الإسلامية والسياق الإسلامي مدّعين أن ذلك هو العلم الحقيقي الصالح لقيادة الناس نحو مجتمع عادل. على سبيل المثال، تقترح ماري ديفيس (Merry Davies) الأكاديمية الوليزية المُتَحَوّلة مُسلمةً «علم العمران» بدليلاً من «الإنسنة الغربية» (Davies, 1988: 2009) مقتطعاً من (Poew, 2009: 25). وهي تفسّر ما تُشدّه الإنسنة الإسلامية، التي لا فرق واضحًا في تطبيقها إليها وبينها وبين علم الاجتماع، على النحو التالي: «نحن نرى أن على الإنسنة الإسلامية أن تتشدد من دراستها فهم طبيعة التناجم بين كل الناس في وجودهم الجمعي المشترك وظروفه ودلالته وأثاره» (Davies, 1988: 113). «نحن نسعى إلى استكشاف الكيفية التي بها تعمل بها الجماعة بوصفها نسقاً ييسر التجسد المتجانس للقيم الأخلاقية بيئةً بذاء للعمل القويم، أو مانعاً من تشوه النوايا القاصدية لتلك القيم ضمن نمط عيش بحيث يعوق القدرة على الفعل القويم أو يُعدِّم فرصة القيام به» (Davies, 1988: 129). مثال آخر هو مثال رجبى، الأكاديمى الإيرانى، وزملائه الذين، بموقف أكثر أيدىولوجية من ديفيس، يجاججون بأن علم الاجتماع الإسلامي يتمتع بهوية مستقلة وأنه تميّز عن علوم الاجتماع الأخرى، وأن طرائق البحث فيه مشتقة من سور القرآن المقدّس وال تعاليم الدينية بحيث يخدم مبادئ ومُثلاً مستمدّة من السّور القرآنية والسّيرة النبوية (الأيات والروايات) (Rajabi [et al.], 1378/1999: 13-15).

يعرض الفكرة نفسها «مكتب الجمعيات التحضيرية لموسوعة العلوم الإسلامية» (Office of Preliminary Societies of the Encyclopedia of Islamic Sciences) اجتماع فيغاتي الجديد» (Fighati's New Sociology) هي ترى، على ما يُورِّد فاروقي (Farooqui, 2002: 43) أن على علم الاجتماع (العلوم الاجتماعية) أن تكتشف القوانين الربانية التي تساعد على اتباع السبيل إلى الله للتفوق وابتلاء مرضاته. «يتوجّب، حسب ما ترى المجموعة، العثور على المنهجية العلمية ضمن قواعد الحياة الاجتماعية المبنية على «القوانين المعيارية» و«القوانين التكليفية» (Prescriptive Laws) و«القوانين الوصفية». وتوجد هذه القوانين في الفقه التقليدي الذي منه يمكن لنا أن نستنتج القوانين الإلهية وأن نعتبرها قاعدة المعرفة والإدارة الاجتماعيةتين».

من الواضح أن الطريقة التي تُقدم بها هذه المواقف علم الاجتماع الإسلامي قائمة على اعتباره علمًا معياريًّا ذا دعوى كونية، وهي مواقف تُنتمي على التمييز بين الفكر الاجتماعي والفلسفة الاجتماعية والعلوم الاجتماعية. ليست المسألة هنا هي التمييز بين سؤالين اثنين مختلفين منطوقهما «ما الواقع؟» و«ما الذي يتوجب أن يكون عليه الواقع؟». المشكل الآخر هو الدعوى الكونية. وفي هذا المعنى تسأله بوبي (Poew, 2010) كيف يمكن لدافيس أن «تطبق مفهوم الأمة على الجماعات المسلمة وغير المسلمة سواءً بسواءً وتدرسها كما لو كانت أمّة واحدة، في حين يتذمر الأكاديميون المسلمين واقعاً من أنَّ الجماعات المسلمة لم تُفهم وأنَّ خصائصها المميزة كانت عُرْضةً للتتجاهل».

من ناحية أخرى، يوجد كتاب آخر من قبل آشوي (Achoui, 1996) يُظهرن نوعاً من التعاطف مع العلوم الاجتماعية الغربية ويقبلون بالقول إنها أكثر تعددية مما يعتقد كثير من الأكاديميين المسلمين. قد يقبل هؤلاء بالتنازل لفائدة القبول بعض تقاليد العلوم الاجتماعية المخصوقة أو ينقد تقاليد أخرى، كما قد ينقدون «العقل الأسير» لدى بعض الأكاديميين المسلمين، كما وصفهم حسين العطاس (Alatas, 1970)، من حيث قبولهم بمنتجات علم الاجتماع الغربي (فلسفات اجتماعية، نظريات، طرائق منهجية) من دون قيد ولا شرط جرّاء افتقادهم التفكير النقدي وافتقارهم إلى المعرفة بميراثهم المعرفي الخاص. وقد يكون هؤلاء الأكاديميون مضادين للهيمنة الغربية الواقعة على المجال العلمي. ولكن موقفهم ليس، في الآن ذاته، الإنكار التام لمبادئ العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع. من بين هؤلاء الأكاديميين المسلمين من أمثال فاروقي (Farooqui, 2002) ورجب (Ragab: (Tanhaei, 1389/2011: 129; 1992; 1996a; 1996b; 1996c; 1997; 1999)) يرى الدمج بين العلوم الاجتماعية وبعض التقاليد الإسلامية. على أنَّ السؤال الذي لا يكف عن المثول أمامهم هو: كيف يمكن تحقيق ذلك؟

من نافلة القول إنَّ العديد من الأكاديميين، من المسلمين وغير المسلمين على حد السواء، معارضون للمزاوجة بين الإسلام بوصفه ديناً والعلم، ممثلاً في كلا العلوم الاجتماعية والطبيعية، محاججين باستحالة إقامة العلم الإسلامي وعدم قابلية مشاريع الأسلامة لأن تكون مُنتجة.

ثانياً: إمكان إقامة علم اجتماع إسلامي

بالاعتماد على هذه المراجعة المبتسرة لتاريخ فكرة علوم اجتماع إسلامي بمقولاتها الرئيسية، نعود الآن إلى مسألة إمكان قيام علم اجتماع إسلامي/علوم اجتماعية إسلامية ومناسبتها.

مُستنداً إلى إبيستيمولوجيا كانطية جديدة وتقليد فييري في العلوم الاجتماعية، أنا أتبني الفكرة القائلة بأنه من الممكن فهم علم الاجتماع الإسلامي تحت موضوعة التفاعل بين علم الاجتماع والأيديولوجيا والأنساق القيمية والثقافة. وعليه، واستناداً إلى تقليد علم الاجتماع، تجاج الورقة بإمكان إقامة علم اجتماع إسلامي ومناسبتها، ولكنها تميز بين مقاربتين أو استراتيجيتين:

- المقاربة ذات المرجعية الأيديولوجية التي تؤكد توليد علم اجتماعي جديد.
- المقاربة ذات المرجعية الثقافية التي تتمثل غايتها بتوليد مقاربة جديدة أو منظور جديد ضمن علم الاجتماع المعهود.

يبدو أن من ينكرون إمكان إقامة نوع من علم الاجتماع الإسلامي إنكاراً تاماً واقعون هم أيضاً تحت أثر الفلسفة الوضعية وإبيستيمولوجيا العلوم الاجتماعية الوضعية أو أنهم لا يعتبرون إمكان قيام العلوم الاجتماعية الإسلامية إلا على نمط المقاربة الأولى لا غير.

متلما هو معلوم، تميز فلسفة العلم الوضعية تميزاً بيّناً بين العلم وقيم الثقافة والدين والأيديولوجيا، وتؤكد أن يكون العلم مُحايداً معيارياً أو منزوع المعيارية. كما تعتقد في «وحدة العلوم» على النحو الذي يكون فيه على العلوم الاجتماعية أن تتبع مبادئ العلوم الطبيعية. وعليه، يكون الحياد المعياري جوهرياً بالنسبة إلى علم اجتماعي علمي. تبعاً لذلك، ما من إمكان لقيام أي نوع من التفاعل أو الإدماج بين العلوم الاجتماعية والأنساق القيمية. على أن فلسفة العلوم الوضعية تجد نفسها هذه الأيام في محظوظ الفقد الحاد جراء إخفاقها في أن تفسّر تاريخ العلم وتاريخ الأحداث العلمية التي تضطلع فيها الأساق القيمية بدورٍ (Benton and Craib, 2001)

فيما وضع من منهجية للعلوم الاجتماعية، يستخدم ماكس فيبر المركب اللغطي «الملامة القيمية» (Value-relevance) للمحاججة بأن نشاطاتنا العلمية التي بها نقوم ضمن العلوم الاجتماعية واقعة تحت أثر نظرتنا إلى العالم وأنساقنا القيمية. استناداً إلى حجّة فيبر، يمكن أن يصير مفهوماً ومحظوظاً القول بأنّ الطريقة التي يتواхّاها نسوياً، أو ملحد أو اشتراكي أو ليبرالي أو مسلم... إلخ لمقاربة ما يعالجها يمكن أن تكون متميزة. يمكن لمعتنقي نسق ثقافي/أيديولوجي معين، وبتأثير من اختلاف أنساقهم القيمية أن يُبرّزوا موضعياً لا يُغيره آخرون اهتمامهم، كما يمكن للطريقة التي بها تتم مفهوماً الواقع الاجتماعية وتنظيرها أن تتمايز عمّا يكون لدى معتنقي نسق معياري مخصوص آخر.

يتميز تدخل النسق القيمي لدى العلماء الاجتماعيين في أنشطتهم العلمية هذا بكونه محتمماً ومبرراً إذا ما استندنا إلى التقليد الفيبريري. ويمكن لنا، بأثر هذا التفاعل بين النسق القيمي والأنشطة العلمية، أن نشهد التنوع ضمن العلوم الاجتماعية. ذلك هو السبب في ظهور مقاربات ومناظير مختلفة ضمن العلوم الاجتماعية مثلما يكون عليه الأمر مثلاً مع علم الاجتماع الماركسي، وعلم الاجتماع النقدي، وعلم الاجتماع النسووي وعلم الاجتماع الظواهري، وعلم الاجتماعي البنائي، وهلم جرّاً. ليس هذا التنوع هادماً لمعرفتنا العلمية بالظواهر الاجتماعية، لا فحسب، بل يمكن أن يكون دافعاً لها إذ هو يُثري فهمنا للحياة الاجتماعية ويُكتّفه مناحاً إياناً معرفة بالمجتمع أكثر فهماً.

اعتباراً لهذه الحجة، يكون بمستطاعنا أن نجاجح بإمكان قيام علم اجتماع إسلامي بوصفه منظوراً أو مقاربة تتواءزى مع مناظير أخرى للعلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع. على أن فيبر يميز بين المركبين اللفظيين «المُلَائِمَةُ الْقِيمِيَّةُ» و«الْحُكْمُ الْقِيمِيُّ» (Value Judgment). فيما تميز المُلَائِمَةُ الْقِيمِيَّةُ بمشروعية وجودها بل حتى بحتميتها، ليس الحكم القيمي مُبرّراً استناداً إلى المعايير الأكademie. بمجرد بلورة نظرية أو مفهوم حول الحياة الاجتماعية تكون موضوعيته على المحك على أساس قرائن وبراهين وكذا على أساس طاقته التفسيرية الدالة سواء بسواء. وعليه، وعلى الرغم من قبول الجماعة العلمية بالتنظير والمفهمة المعالجتين للظواهر الاجتماعية على أساس أسواق قيمية مختلفة مشتقة من الثقافة والدين والأيديولوجيا، لا يمكن تبرير أي مفهمة أو أي تنظير قائمين على أسواق أخلاقية وأحكام قيمة مخصوصة، (Weber, 1949/2011; Ciappa, 1998: 74-97; Swedberg, 2005: 288-290).

البرهنة الفيبريرية أكثر تعقيداً كثيراً مما قدمنا وهي في حاجة إلى المزيد من الإيضاح، ولكننا لا نستحضرها هنا إلا لدعم الفكرة القائلة إنه من المشروع، استناداً إلى التقليد الفيبريري على الأقل، أن نجاجح بالدفاع عن مقاربة إسلامية للعلوم الاجتماعية تقوم مجاورةً لمقاربات أخرى.

السبب الآخر الذي يجعل مقاربةً مستندة إلى نسق قيمي أو ذات مرجعية ثقافية ممكنةً موجود في تاريخ الجماعة العلمية الاجتماعية وواقعها. ما من حاجة الآن إلى التذكير بأن في تاريخ مؤسسات العلوم الاجتماعية والأفكار العلمية الاجتماعية ما يشهد باحتوائه على مدافعين عن أسواق قيمية محددة تعتبر أفكارهم ومشاريعهم البحثية جزءاً من أيديولوجياتهم وفلسفاتهم الاجتماعية، مثل الماركسيين والنسويين وما بعد الحداثيين وعلماء اجتماع النزاع أو علماء الاجتماع النقديين. فإذا ما كان وجودهم ضمن الجماعة العلمية الاجتماعية، وعلى قاعدة إجماع علماء الاجتماع، مشروعًا ومبرراً فإن ذلك يمكن أن يكون حال علم الاجتماع الإسلامي أيضاً.

ثالثاً: مقاربتان أو استراتيجيتان لتطوير علم الاجتماع الإسلامي

أخذنا بنظر الاعتبار ما عرض أعلاه من عقلانيات القول بإمكان قيام علوم اجتماعية أو علم اجتماع إسلامي، أصل إلى النقطة النهائية والمهمة في الورقة. فماداً النقطة أنه أمكن، على طريق تطوير علوم اجتماعية ذات أساس ثقافي أو نسقي قيمي، مثلاً تمت الإشارة إلى ذلك أعلاه، تبليغ استراتيجيتين أو مقاربتين أو أنهما كانتا محل تطبيق عمليٍ من قبل المدافعين عن كلّ واحدة منها، عيّنت المقاربة ذات المرجعية الأيديولوجية والمقاربة ذات المرجعية الثقافية. وفي الجدول التالي نعرض باختصار خصائص المقاربتين بوصفهما نموذجين مثاليين في المعنى الفييري.

خصائص مقاربتي أسلمة العلوم الاجتماعية

| المقاربة ذات المرجعية الثقافية | المقاربة ذات المرجعية الأيديولوجية | |
|---|--|---------------------------|
| تطوير مقاربة جديدة ضمن علم الاجتماع المعهود | تطوير علم جديد مخصوص له فرضياته ومبادئه ومنهجيته الخاصة به | أهمية العلم |
| العلم معرفة مستقلة تتفاعل مع المعتقدات والأيديولوجيا | العلم واقع تحت سلطة المعتقدات والأيديولوجيا | العلاقة بالأيديولوجيا |
| الحقيقة متعددة وموزعة | يحملها معتقدو اعتقاد مخصوص | الحقيقة |
| تعتبر نفسها سردية مجاورة لسرديات أخرى. المقاربات الأخرى مُنافسة أو حتى مكملة. ملزمة بحرية التناقض بين المقاربات | تعتبر نفسها ميتاً - سردية. المقاربات الأخرى مضللة بل هي معادية. غير ملتزمة بحرية التناقض بين المقاربات | العلاقة بالمقاربات الأخرى |
| ليس استخدام الموارد السلطوية في المتنافسات العلمية مشروعًا. | استخدام الموارد السلطوية في المتنافسات العلمية مشروع. | استخدام السلطة السياسية |
| الإسلام سيرورة اجتماعية ثقافية | الإسلام مشروع أيديولوجي سياسي | |
| موقف إبيسيتمولوجي متناغم (يناصر التفاعل بين العناصر المحلية والعنابر الكونية) | موقف إبيسيتمولوجي متناقض ومزدوج المعيار (في الوضعيات الهشة يدافع عن النسبية ومحلية العلم، وفي الوضعيات الهيمنية يناصر الكونية) | دعوى الكونية |
| إنتاج العلم والحكمة الاجتماعية لفائدة الإصلاح والترقي الاجتماعيين المبندين على توافق ثقافي | إعادة إنتاج الأيديولوجيا والدفع بها، توفير الأجرة عن الأسئلة الفنية التي تضمنها الأيديولوجيا | واجب العلم |
| ممكن بأثر قبول المبادئ المشتركة للعلم في ظل عدم اعتبار المقاربات الأخرى خاطئة ولا معادية | شبه مستحيل لأنعدام اللغة المشتركة وباعتبار خطأ المقاربات الأخرى وعدائتها | التواصل العلمي |

خاتمة

في النقطة الختامية المبنية على تقليد فييري والأخذة بنظر الاعتبار تاريخ العلوم الاجتماعية وتطور نوع من علم الاجتماع الإسلامي يمتد، في آن معًا، بالمشروعية والمقبولية ضمن التقليد العلمي، أقول إنّ هذا ليس مَهْمَةً مستحبة. على أنه لا بد من القول إنّ مقاربيين متمايزتين توجدان في صفو المدافعين عن علم الاجتماع الإسلامي مثلاً تمت الإشارة إلى ذلك. وفي حين تبدو المقاربة ذات المرجعية الأيديولوجية عديمة القيمة بل حتى هدامة لكلا العلوم الاجتماعية والأيديولوجيا المعنية، تبدو المقاربة الثانية (ذات المرجعية الثقافية) مفيدة وبناءة.

يبعد تاريخ العلوم الاجتماعية الماركسية مثلاً بارزاً داعمًا لمثل هذه الحجة. ففيما لم يكن للاستراتيجيا ذات المرجعية الأيديولوجية التي طبّقت في الاتحاد السوفيتي أثرًّا مقنع ولا ميراثًّا في العلوم الاجتماعية الراهنة، كان للاستراتيجيا ذات المرجعية الثقافية التي توّلى تطبيقها علماء الاجتماع الماركسيون الذين كانوا يعملون ضمن المؤسسات العلمية الغربية أثرًّا كبيرًّا في العلوم الاجتماعية حيث كانت مُنبأًّا لبعض النظريات والبرامج البحثية التي يبدو أن ميراثها لا يزال مستمراً على الساحة العلمية الاجتماعية.

ال المسلمين الذين يدافعون عن علم الاجتماع الإسلامي في حاجة إلى تعلم الدروس من هذا المثال. يتوجب اعتبار تطوير علم اجتماع إسلامي سيرورة لا برنامجاً. وبُغْيَة الحصول على علم اجتماع إسلامي على المسلمين ذوي الالفة مع كلا علم الاجتماع بوصفه علماً وميراثهم الثقافي (الإسلامي) أن يراعي احتراماً للآشرين في آنٍ معًا. فإن توقّق مثل هؤلاء المسلمين في صناعة علم اجتماع، صار ممكناً الانطلاق التدريجي لمقاربة علمية اجتماعية إسلامية ضمن الجماعة العلمية الاجتماعية.

المراجع

Achoui, Mustapha (1996). «Social Sciences and Religion: What Relationship?» Paper submitted to International Conference Organized by the Association of Muslim Social Scientists. Virginia (USA).

Alatas, Seyed Hossein (1972). «The Captive Mind in Development Studies.» *International Social Science Journal*: vol. 34, no. 1, pp. 9-25.

Alatas, Seyed Mohammad Naghib (1978). *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM); reprint, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993

Azadermaki, Taghi (1378/1999). *Sociology of Sociology in Iran*. Tehran: Kalemeh Publication.

Benton, Ted and Ian Craib (2001). *Philosophy of Social Science: The Philosophical Foundations of Social Thought*. New York: Palgrave.

Ciaffa, Jay A. (1998). *Max Weber and the Problems of Value-Free Social Science: A Critical Examination of the Werturteilsstreit*. London: Associated University Press.

Davies, Merryl Wyn (1988) *Knowing One Another: Shaping An Islamic Anthropology*. London; New York: Mansell Publishing Limited.

Farooqui, Jamil (2002). *Towards an Islamic Sociology*. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia.

Al-Faruqi, Ismail (1982). *Islamization of Knowledge*, Herndon: VA: IIIT.

Golchin, Masood (1383/2004). «The Meaning of Islamic Sociology: Possibility, Impossibility and its Implications.» in: Majid Kafi (ed.). *Religion and Social Sciences*, Qom: Hozeh and Daneshgah Research Center, pp. 9-32.

Haeri Shirazi, Mohyadin (1370/1991). *A Discussion on Islamic Sociology*. Shiraz: University of Shiraz.

Mahdi, Aliakbar and Abdolali Lahsaezadeh (1374/1995). *Sociology in Iran*. Translated by Nooshin Ahmadi Khorasani. Tehran: Toseah Publication.

Ragab, Ibrahim A. (1992). «Islamic Perspectives on Theory-Building in the Social Sciences.» Paper submitted to the 21st Annual Conference, Association of Muslim Social Scientists, Michigan, Jumada Alwal 3-5, 1413, <<http://www.ibrahimragab.com/ebooks-15>>.

Ragab, Ibrahim A. (1996a). «On the Nature and Scope of the Islamization Process: Towards Conceptual Clarification.» *The Islamization of Social Sciences: English Papers*, <<http://www.ibrahimragab.com/ebooks-14>>.

Ragab, Ibrahim A. (1996b). «Creative Engagement of «Modern» Social Science Scholarship: A Significant Component of the Islamization of Knowledge Effort.» Paper submitted to the Workshop on Islamization of Knowledge, Organized by the Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, in Port Dickson, Negeri Sembilan, Malaysia, June 7-11. <<http://www.ibrahimragab.com/ebooks-13>>.

Ragab, Ibrahim A. (1996c). «Towards a New Paradigm for Social Science Research.» Paper submitted to the Fourth International Social Sciences Methodology Conference, University of Essex, Colchester, UK, July 1-5, <<http://www.ibrahimragab.com/ebooks-1>>.

Ragab, Ibrahim A. (1999). «On the Methodology of Islamizing the Social Sciences.» *Intellectual Discourse*: vol. 7, no. 1, pp. 27-52.

Ragab, Ibrahim A. (1997). «Dealing with Psychosocial Problems: Application of the Islamization of Social Science Methodology.» Paper submitted to the Second Integration Workshop, organized by the Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, September <<http://www.ibrahimragab.com/ebooks-17>> (revised).

Rajabi, Mahmood [et al.] (1378/1999). *The History of Social Thought in Islam*. Tehran: Samt.

Sadigh Sarvestani, Rahmatoallah (1378/1999). *An introduction to Islamic Sociology: The History of Sociology*. Tehran Samt.

Poew, See Hoon (2009). «Islamization of Social Sciences: A Literature Review.» *Centre for Malaysian Chinese Studies Bulletin*: nos. 5-6, pp. 25-31.

Swedberg, Richard (2005). *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Tanhaei, Hossein (1389/2011). «A Discussion on the Possibility of Religious Sociology.» *Quarterly of Socio-Cultural Studies*: vol. 2, p. 129.

Weber, Max (1949/2011). *Methodology of Social Sciences*. Translated and edited by Edward a Shils and Henry A. Finch. New Jersey: Transaction Publisher.